66e ANNEE (7e SÉRIE) N° 47 22 NOVEMBRE 1956

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr F.-M. CATHERINET
Protonotaire apostolique
Directeur

R. DESVOYES
Chanoine titulaire de Langres
Codirecteur

OBLIGATION DE LA CÉLÉBRATION DE L'OFFICE

Histoire et Liturgie

Cet article, extrait d'un travail sur l'obligation de la célébration de l'Office, contient le texte d'un rapport donné aux Journées liturgiques qui ont précédé le 1er Congrès international de Pastorale Liturgique, *tenu à Assise. Le travail complet paraîtra ultérieurement dans les publications du* Centre de Pastorale Liturgique, *à Paris.*

Nous remercions le Révérendissime Abbé de St-Jérôme à Rome, de nous permettre la publication de cette étude dont les conclusions sont d'une importance et d'un intérêt si actuels.

* *

Il n'est pas question ici de la prière en général, dont l'obligation est supposée, qu'il s'agisse de tous les chrétiens ou seulement des clercs et des religieux. Je ne parlerai que de cette prière très particulière qui s'appelle l'Office divin et qui jouit d'une prééminence indiscutable parce qu'elle est la prière de l'Eglise. Tous les membres de la communauté ecclésiale doivent s'y unir et en profiter, chacun selon son rang, et sa fonction. La participation des clercs, qui constitue une part importante de leur mission, devait être organisée et réglée : par le fait même elle devait prendre le caractère d'un devoir. Mon but ici n'est pas d'analyser cette obligation, telle qu'elle est exprimée dans le can. 135 du C. J. C., pour voir quelle en est la nature, l'extension, la gravité, quelles causes peuvent en dispenser et quelles sanctions frappnt ceux qui s'y soustrairaient ; je laisse ce soin au juriste et au moraliste. Je chercherai seulement à voir comment on en est arrivé là. Je parcourrai l'histoire de l'Office liturgique en indiquant sous quelle forme l'obligation d'y prendre part s'est présentée à l'origine et a évolué, et, après avoir été durant de longs siècles une célébration chorale solennelle, comment elle a abouti à une simple récitation solitaire.

I. — *Les Origines*

Les chrétiens des premiers siècles étaient fortement imprégnés de l'idée de leur union entre eux dans le Christ. Ils ne considéraient pas cette communion fraternelle comme un lien purement spirituel : c'était une réalité qui pénétrait toute leur vie. De cette conviction sont nées les assemblées spécifiquement chrétiennes, et beaucoup d'entre elles étaient consacrées à la prière. Leur rythme et leur ordonnance dépendaient des possibilités de la communauté et de la décision de l'évêque. Mais quand il y avait prière commune, chacun s'empressait d'y prendre part dans toute la mesure du possible. La législation postérieure ne fera que déterminer ce principe de base, elle ne cherchera pas à le remplacer. En attendant, l'habitude de se réunir pour prier à des jours et à des moments déterminés crée la coutume et renforce l'obligation primitive.

Le premier témoignage quelque peu explicite et détaillé sur un office régulier se trouve dans le Journal de voyage d'Ethérie (IVe siècle). Ces offices sont fréquentés principalement par les moines ; le clergé cependant y vient, soit au début, soit à la fin, à tour de rôle, pour dire les oraisons, lire les diptyques et donner la bénédiction, ou encore pour commencer la psalmodie et chanter l'évangile. Il n'est pas dit explicitement qu'il ait été obligé de participer aux offices ainsi répartis; il est clair cependant que cette obligation existait: elle était la conséquence de l'organisation une fois établie. Même si les diacres, les prêtres et l'évêque n'étaient tenus en vertu d'aucun texte législatif à remplir leur rôle dans ces assemblées, ils ne pouvaient se dispenser de le faire, ni laisser à eux seuls les fidèles et les moines : l'office aurait été incomplet, personne ne se serait permis de prendre la place du clergé et de réciter ce qui lui était réservé.

Ce récit d'un pèlerinage aux Lieux Saints nous met en face d'un fait de grande importance pour le développement de l'Office : celui des communautés monastiques. Des chrétiens plus fervents se réunissent pour mener une vie consacrée aux exercices de la vie parfaite : ils réalisent ainsi au mieux le type de l'assemblée chrétienne primitive. Pour eux, les liens de la fraternité dans le Christ sont devenus une réalité agissante et qui pénètre la trame de toute leur vie ; ils ne se contentent plus de réunions périodiques, même fréquentes ; ils ont décidé de vivre ensemble, en commun, et une partie de leurs réunions sont consacrées à la prière. De plus, du fait de leur séparation du monde, de leur renoncement aux liens de la famille et à la possession des biens matériels, de telles communautés sont disponibles ; elles peuvent se livrer à la prière avec une fréquence et une régularité que les chrétiens vivant dans le monde ne peuvent atteindre et que les clercs eux-mêmes peuvent difficilement réaliser.

En Egypte le monachisme laïc s'est constitué à côté et indépendamment de l'organisation ecclésiastique ; c'est pourquoi ses offices ne comportent pas la participation du clergé, pas plus d'ailleurs que celle des fidèles. Ils sont obligatoires du fait que la Règle organise la vie commune, à laquelle tous sont soumis, et prescrit la présence de chacun aux divers exercices.

Le monachisme cappadocien, au témoignage de saint Basile († 379), avait un caractère fort différent. Au lieu de vivre complètement séparés du monde et loin de lui, les ascètes constituaient, en quelque sorte, les seuls chrétiens qui prissent au sérieux l'Evangile ; sans formuler les conséquences logiques d'une telle conception, l'évêque de Césarée considérait leur communauté comme étant identique à l'Eglise locale. Dans la Grande Règle, 37, Basile décrit les raisons de prier aux différentes « heures » qu'il instaure ; mais il s'interrompt après tierce en disant : « Si quelques-uns des frères sont absents en raison soit de la nature de leur travail, soit de la distance, et ne peuvent se joindre au reste de l'assemblée, ils sont obligés, partout où ils puissent être, de s'acquitter, chacun en son particulier, des prières que tous les autres font en commun : ils ne peuvent s'en dispenser sous aucun prétexte. »

La même prescription vaut probablement aussi pour d'autres heures, mais S. Basile ne le dit pas ; de plus, ce qui est prescrit ici, c'est que le groupe occupé à l'extérieur fasse l'office sur place, sans que l'on soit certain qu'il en fût de même pour les isolés et les frères en voyage. Mais ces derniers cas sont envisagés dans la Petite Règle (147).

Cassien († vers 435), au Livre II de ses *Institutions,* parle de l'ordonnance de l'Office comme d'une institution réglée selon des prescriptions précises, ceci certainement en réaction contre l'anarchie qui régnait en Gaule ; en conséquence, il reprend ceux qui, n'écoutant que leur zèle, changent les usages établis par les Pères, pour suivre ce qui leur semble bon, sans tenir compte de la tradition fixe. L'objet de cette coutume — nombre des psaumes et des oraisons — ne nous importe pas ici, l'essentiel, pour notre propos, est que Cassien atteste une organisation stable de la prière commune dans les monastères. L'obligation de participer à l'Office du monastère ressort déjà assez nettement du ch. XIII du même livre II des *Institutions,* proclamant la nécessité de la prière, insistant sur l'exactitude dans la fréquentation des synaxes. Elle est claire au ch. III, du Livre III, qui règle les offices de tierce, sexte et none ; elle devient évidente, un peu plus loin, au ch. VII, qui détermine des punitions et pénitences pour ceux qui arriveraient en retard.

Nous sommes peu renseignés sur l'Office romain primitif. Des textes connus de saint Jérôme on peut conclure qu'il devait revêtir une certaine importance ; il semble bien qu'il ait reçu, dès le IVe siècle, une organisation analogue à celle de Jérusalem. Cependant les offices de l' « *Ecclesia Romana* » qu'a connus saint Benoît pourraient être ceux des communautés plus ou moins régulières qui desservaient les basiliques de la ville, par conséquent être des offices moins « séculiers » que « monastiques ».

II. — *Du Ve au Xe siècles*

Nous venons de voir comment se présente l'organisation de la prière publique à ses origines. La composition de l'Office est, pour l'essentiel, partout la même : des vigiles, une synaxe le matin et une autre le soir, avec les Heures de tierce, de sexte et de none au cours de la journée ; partout aussi au cours des offices, on chante des psaumes et des oraisons et on fait des lectures. Il y a cependant, dès cette époque, une différenciation, et très nette. D'une part, dans les églises où il est célébré, — et ce n'était peut-être le cas que dans un petit nombre, — cet office est encore très incomplet ; il constitue la prière de la communauté ecclésiale, à laquelle tous prennent part, sous la présidence et avec la collaboration active des différents ordres du clergé. A Rome, en particulier, les basiliques desservies par des communautés sont probablement les premières églises qui aient eu un office complet, avec toutes les Heures.

D'autre part, dans les monastères, les communautés de moines ont assuré la célébration complète et quotidienne de tout l'office : l'obligation d'y prendre part était imposée par la règle et sanctionnée par des punitions. De plus, dans leur ferveur, les moines se sont fait de cette prière un devoir personnel, de sorte que, lorsqu'ils ne peuvent y assister, ils sont tenus d'y suppléer — et aux mêmes heures — dans la mesure du possible. Sans doute, jusqu'à ce que l'état monastique ait reçu une forme précise en adoptant une véritable Règle — notamment celle de saint Benoît — il y aura peu de différence entre certains moines du type basilien et certains « moines » basilicaux, et entre leur façon de célébrer l'Office. Mais dans l'ensemble et sous réserve de ces nuances, il existe deux sortes d'Offices : l'un monastique, l'autre séculier.

L'office monastique est le premier qui ait reçu une organisation journalière complète, et auquel chaque membre de la communauté fut personnellement obligé de prendre part. Les textes fondamentaux sont ceux de la Règle de saint Benoît. On y lit au ch. 43 :

« *Ad horam divini officii mox auditum fuerit signum, relictis omnibus quælibet fuerint in manibus, summa cum festinatione curratur... Ergo nihil operi Dei præponatur. Quod si quis in nocturnis vigiliis post gloriam psalmi 94... occurrerit, non stet in ordine suo in choro, sed ultimus omnium stet aut in loco quem talibus negligentibus seorsum constituerit abbas... usque dum completo opere Dei publica satisfactione pœniteat... Diurnis autem horis qui ad opus Dei post versum et gloriam primi psalmi qui post versum dicitur non occurrerit, lege qua supra diximus in ultimo stet...*»

Dans ce texte, l'obligation pour tous de prendre part à la célébration chorale est formulée avec force et précision ; les punitions prévues pour ceux qui y contreviennent en mesurent la gravité. La Règle ajoute, au ch. 50 :

« *Fratres qui omnino longe sunt in labore et non possunt occurrere hora competenti ad orationem et abbas hoc perpendet quia ita est, agant ibidem opus Dei ubi operantur, cum tremore divino flectentes genua. Similiter qui in itinere di-*

recti sunt, non eos prætereant horæ constitutæ ; sed ut possunt agant sibi et servitutis pensum non negligant reddere. » On retrouve là une prescription qui se rencontrait déjà chez saint Pacôme ; toutefois ici l'obligation personnelle de suppléer à l'Office auquel on ne peut prendre part est nettement précisée.

La *Regula Magistri*, de son côté, proclame l'obligation de l'office ; tous doivent s'empresser d'y venir quand le signal en a sonné (ch. LIV) ; ceux qui arriveront en retard seront punis ; les peines varieront selon qu'ils arriveront après le premier psaume, le 2e ou le 3e et l'oraison qui les suit (ch. LXXIII). Le moine n'est cependant obligé de quitter son travail pour se rendre à l'office que s'il se trouve à une distance de moins de 50 pas de l'entrée du monastère ou s'il n'est pas occupé à un travail urgent et indispensable (ch. LV) ; dans le cas contraire l'abbé recommande aux prières de tous l'absent, qui de son côté, doit s'unir à la communauté en célébrant l'office là où il est (ch. XX et LXXIII). L'auteur de ce texte ne se contente pas de prescription générale : il entend réglementer la récitation privée, et fait preuve, sur ce point, d'une législation bien plus évoluée que celle de saint Benoît.

Avant d'aborder l'office des églises, il n'est pas inutile de rappeler quelle est, à cette époque, l'organisation du clergé. Pendant tout le Ve siècle il vit encore groupé dans la cité et autour de l'évêque.

A partir du VIe siècle, on assiste au contraire à une décentralisation du culte et de l'administration ecclésiastique : certaines églises rurales et urbaines ont désormais un clergé fixe, doté d'un patrimoine distinct. Ces églises reçoivent le nom de « *ecclesiæ* » ou « *plebes baptismales* » : on y administre de façon habituelle, les sacrements, et on y accomplit régulièrement les différents actes de la vie chrétienne : elles sont devenues le centre d'une intense activité religieuse. Toutefois, la liturgie de chacune de ces églises n'est pas entièrement indépendante de celle de l'église cathédrale : je l'ai montré ailleurs, jusqu'au VIIe siècle au moins, l'office était encore réparti entre les différentes églises de la *civitas*, et même entre le clergé des différentes églises rurales et celui de l'*ecclesia senior*.

Dans ces conditions, il ne pouvait être question de célébrer solennellement tous les offices dans chaque église ; seules pouvaient le faire celles qui avaient un *presbyterium* assez important. Et parmi celles-ci il faut placer, après la cathédrale, les basiliques monastiques, même si la communauté qui les desservait n'était pas rigoureusement soumise à une règle proprement dite. Les autres, même celles qui avaient à leur tête un archiprêtre, n'avaient, au sujet de la célébration de l'office, que des obligations plus restreintes. En fait, aucun texte se référant exclusivement à des églises qui ne sont pas desservies par des moines, ne parle de *cursus* quotidien complet. L'office d'une Eglise particulière consistait alors dans la célébration de quelques Heures chaque jour dans certains sanctuaires, tandis que d'autres étaient réservés au dimanche ou aux jours de fête ; quelques-uns de ces offices étaient chantés par le clergé du lieu, d'autres l'étaient par celui des églises voisines, généralement à tour de rôle. Les clercs de tous les ordres, de l'évêque au portier, étaient tenus de participer à cette célébration, chacun à son rang. Aucun d'eux ne célébrait et ne pouvait célébrer la totalité de l'office ainsi distribué.

Les conciles francs et espagnols de l'époque urgent l'obligation de l'office ainsi constitué et prévoient des sanctions contre les négligents : ils insistent avec force sur le devoir pour tous les clercs de participer à la célébration de la liturgie, le plus souvent il n'est question que de quelques Heures, mais parfois il s'agit d'une certaine répartition de l'office ou de la part que chaque ordre doit y prendre.

Au VIIIe siècle, en Angleterre, puis dans les régions de la Gaule qui sont soumises à la mission anglo-saxonne, on étend progressivement à toutes les églises le type d'office qui était en usage chez les moines et dans les basiliques romaines. C'est la « réforme » de saint Boniface préludant à la « renaissance » carolingienne. Alors se généralise le *cursus* complet de toutes les Heures, célébré chaque jour dans une même église, et en même temps s'impose peu à peu aux clercs l'obligation d'y participer. Le IIe concile de Clovesho (actuellement Abingdon) semble être le premier témoin de cette évolution extrêmement importante. Ce synode, présidé par saint Boniface en 747, est très révélateur de l'ambiance qui a précédé la réforme carolingienne. Il rappelle et précise leurs devoirs aux évêques, aux abbés, aux prêtres, aux clercs et aux moines ; peut-être certaines de ces prescriptions avaient-elles déjà été édictées par les autres conciles réunis par saint Boniface et dont les actes sont perdus. Les ordonnances liturgiques de cette assemblée attestent une influence romaine très caractérisée. C'est dans ce contexte qu'est inséré le canon 15 : « Les sept Heures pour les prières canoniques doivent être régulièrement célébrées avec la psalmodie et le chant, de manière uniforme et d'après les usages de l'Eglise romaine. »

Nous arrivons à un texte qui est capital, celui de la Règle de saint Chrodegang. Le célèbre évêque de Metz († 766) reprit les idées de Boniface concernant la réforme du clergé et de la liturgie ; il devait donner à l'œuvre de son devancier sa forme la plus nette et la plus caractéristique. Chrodegang fit à Rome, en 753 et 765, deux voyages qui furent d'une grande importance pour le développement de son œuvre, car il leur doit son information liturgique : très probablement c'est dans l'office des grandes basiliques desservies par des communautés monastiques bien organisées qu'il trouva le modèle de l'organisation canoniale de l'office. Il conduisit à un aboutissement logique, à un achèvement le mouvement de réforme antérieur ; si ce programme était trop parfait pour être entièrement adopté tout de suite, il devait du moins orienter l'avenir. Le chapitre IV de sa Règle est, en effet, ainsi libellé : « *Ut omnes per horas canonicas ad officium divinum veniant. Ad horam divini officii mox ut auditum fuerit signum, relictis omnibus quælibet fuerint in manibus, qui sic propinqua de illa domo sunt ut ibidem occurrere possunt, cum summa festinatione veniant. Et si longe ab ipsa ecclesia aliquis fuerit, ita ut opus Dei per horas canonicas occurrere non possit, et*

episcopus vel archidiaconus ita esse perpendit, agat opus Dei cum tremore divino ubi tunc fuerit ; et provideat archidiaconus vel primicerius, vel custos ecclesiæ, ut illa signa horis competentibus sonent. »

Pour apprécier toute l'importance et la portée de ce texte, il faut le rapprocher des capitulaires de Pépin et de Charlemagne prescrivant à tous les clercs de vivre « *canonice* », c'est-à-dire groupés ensemble au service de l'église à laquelle ils sont attachés, et non pas « *vagi* », isolés. Les *canonici* sont ici tous les clercs. Dans le capitulaire de 782-786, Pépin décrète : « *Ut pontifices ordinent et disponant unusquisque suas ecclesias canonico ordine, et sacerdotes suos vel clericos constringant canonice vivendo ordine.* » Tous les clercs d'une Eglise doivent vivre selon l'ordre et la règle des *canonici*. On a vu ce que comportait celle de Chrodegang pour l'office ; ce n'était certes pas la seule, mais les autres devaient lui ressembler et contenir des prescriptions analogues. Ce fut celle en tout cas, qui eut le plus de succès: elle s'imposa en de nombreuses églises.

Charlemagne compléta la législation de son père et continua la réforme du clergé et de la liturgie que Boniface et Chrodegang avaient entreprises. Il prescrivit l'étude du chant grégorien, pour que l'office soit célébré avec solennité. Il revint sur l'obligation de l'office dans son célèbre capitulaire (de 802 ?) : « *Ut unusquisque sacerdos ecclesiam suam cum omni diligentia ædificet et reliquias sanctorum cum summo studio vigiliarum noctis et divinis officiis conservet... 8. Ut omnes sacerdotes horis competentibus diei et noctis suarum sonent ecclesiarum signa et sacra tunc Deo celebrent officia et populos erudiant, quomodo aut quibus Deus adorandus est horis.* » Il ne s'ensuit pas, c'est bien clair, que tous les clercs se soumirent immédiatement et que toutes les églises du grand empire eurent dès lors l'office quotidien complet et solennel ; pourtant, étant donné l'influence exercée par cette législation, ces textes, conjointement à la règle de saint Chrodegang et au mouvement de réforme dont celui-ci était le porte-parole, prouvent que se généralisait l'obligation pour tous les clercs de participer chaque jour à la célébration solennelle de toutes les Heures dans leur église. Promulguée par l'empereur, cette législation avait été élaborée par ses conseillers ecclésiastiques : elle s'imposait à la conscience des clercs ; on en perçoit l'écho dans la *formula confessionis* attribuée à Alcuin : « *Officia canonica, et orationes atque psalmodias vel lectiones negligenter atque irreverenter in conspectu Dei effudi, et multa dimisi, quæ non solvi... Peccavi quod negligens fui... et de meo ministerio, quod non custodivi secundum ordinem.* »

De telles prescriptions furent renouvelées dans l'*Institutio canonicorum* du concile d'Aix de 816 : il y est fait obligation formelle et explicite pour tous les clercs de prendre part à l'office quotidien de leur église. Toutefois, un point important y est omis : l'obligation, pour ceux qui n'ont pas pu prendre part à l'office choral, de suppléer en particulier, ce qui marque un recul très net par rapport à la règle de saint Chrodegang. On devine que les exigences des réformateurs, tout en étant acceptées par le concile d'Aix, y furent tempérées par l'ensemble de l'épiscopat. Et il y aura désormais deux façons, plus ou moins rigides, de réaliser la réforme sur le point particulier de l'obligation de l'Office.

La même législation est promulguée par les conciles de Mayence (813), de Tours (813) ; de Paris (829), de Rome (826), et de Meaux (845) ; tous insistent sur l'organisation de la vie « canoniale » pour tous les clercs, sur le devoir qui leur incombe d'être au service de leur église et sur leur obligation de participer à l'office choral. Il faut mentionner spécialement le synode romain présidé par Eugène II, interdisant qu'il y ait des églises au service desquelles ne soient point attachés des prêtres qui célèbrent l'office, « *nulloque debito resonnante officio* » : il ne peut y avoir d'église sans office.

A la fin du IX^e^ et au X^e^ siècles de nombreux textes reprennent les prescriptions d'Aix-la-Chapelle, en urgent l'application, les répandent à travers les différents pays ; en outre, quelques législateurs plus exigeants ajoutent l'obligation de la suppléance en privé, telle que Chrodegang l'avait conçue.

La tendance plus sévère est représentée par la *Regula canonicorum* éditée dans la *Patrologie* de Migne, au t. 89, col. 1069 et par l'allocution d'un évêque à son clergé que contient le ms. lat. 3853 de Munich : y est rappelée l'obligation de célébrer l'office de nuit et des heures canoniales de jour au moment voulu ; ceux qui prévoient être empêchés doivent réciter auparavant toutes les heures. Un texte d'Hincmar de Reims († 882), était appelé à une grande fortune en raison de l'usage que devaient en faire Burchard de Worms, Yves de Chartres, Gratien et Grégoire IX : tous, à la suite de Réginon de Prüm, l'attribuent à un concile de Nantes, que n'a jamais eu lieu. Voici le texte : « *Mane, matutinali officio expleto pensum servitutis suæ canendo primam, tertiam, sextam nonamque persolvit ; ita tamen ut postea horis competentibus, juxta possibilitatem, aut a se, aut ab scholasticis publice compleatur. Deinde peractis missarum solemniis et fessis infirmis visitatis...* » Ce texte n'est pas entièrement clair ; toutefois il paraît bien contenir une distinction entre des parties de l'office célébrées « *publice* » — *signis designantibus* », comme l'ajouteront les canonistes qui l'utiliseront, — et celles qui pourraient être récitées en privé. Telle est du moins l'interprétation qu'on en a souvent donnée.

III. — *Du XI^e^ au XVI^e^ siècles*

Désormais l'office et les autres observances de la vie monastique sont nettement définies conformément à la règle de saint Benoît ; d'autre part, il y a un office canonial, quotidien et solennel, dont la célébration est obligatoire pour tous les clercs dans l'église au service de laquelle ils sont attachés. Dans les milieux plus fervents, un mouvement se dessine, dans l'ambiance de la réforme de la vie canoniale, en faveur de la suppléance en privé des offices auxquels on n'a pu participer; mais cette tendance sera lente à prévaloir, et elle n'y serait peut-être jamais parvenue sans l'intervention d'autres facteurs dont il reste à retracer l'histoire.

Auparavant, il faut évoquer les phases de l'évolution de l'office monastique : elles orienteront le développement de l'obligation de l'office en général.

On possède la preuve tangible de cette évolution : c'est du XI^e siècle que datent les premiers bréviaires, les premiers volumes contenant, en un seul recueil transportable, tous les éléments de l'office, répartis jusque là dans le psautier, l'antiphonaire, l'hymnaire, le lectionnaire, le responsorial, l'évangéliaire, l'homéliaire ; or la majorité de ces *Breviaria* sont monastiques. A Cluny et à Cîteaux on fixe la manière dont les moines en voyage réciteront l'office. Un fait très important pour l'avenir de l'office est le demi-échec des règles canoniales du type élaboré par Chrodegang. A côté des moines on voit surgir et se développer rapidement des abbayes de chanoines réguliers d'où sortiront un jour des Ordres comme celui des Frères Prêcheurs ; pourtant elles n'arrivent pas à encadrer l'ensemble du clergé.

Ces chanoines réguliers du XII^e siècle, fort différents des « *canonici* » de l'époque carolingienne, sont de véritables religieux : ils se rattachent à la tradition monastique pour ce qui touche l'Office. Aussi dans le plus important des Ordres qu'ils constituent, celui des Prémontrés, quand on est au travail hors de la clôture, on s'arrête au signal de la cloche et on célèbre l'Heure prescrite ; si l'on est à l'intérieur de la clôture et qu'on ait un travail urgent à faire, on se rend au chœur avec les autres, mais on récite l'office « *cursim* » de façon à retourner au travail aussitôt. Quand la communauté presque entière est au travail, on chante sur place l'office, et ceux qui restent au monastère le chantent de leur côté. Chez les chanoines de Saint-Victor la communauté célébrait également l'office sur le lieu de travail et ceux qui restaient au monastère le faisaient sous le cloître. Toutes ces pratiques témoignent de l'importance donnée à l'office en lui-même et d'une plus grande valeur attachée aux prières de l'Office, abstraction faite de sa célébration.

Mais à côté des chanoines réguliers, il reste quantité d'églises où l'évolution se fera sans doute plus librement. Car il semble qu'on en soit pas encore venu à instaurer partout la célébration solennelle, telle que l'avaient prescrite les carolingiens.

Les grandes collections canoniques, celles de Burchard de Worms, Yves de Chartres et Gratien témoignent toujours du devoir, pour tous les clercs, de participer à l'office de leur église : elles rappellent les textes des conciles de Tolède, de Vannes, d'Orléans, du pseudo-concile de Carthage et de celui de Nantes ; elles y ajoutent celui de la règle de saint Benoît, sans toutefois faire allusion au ch. 50 : *Fratres qui omnino longe sunt...*

Comme les prescriptions législatives ne suffisent pas toujours à convaincre les individus, étant donné de plus que tous les clercs étaient alors, — même avant de recevoir les ordres sacrés, — bénéficiers (situation qui durera en France jusqu'à la Révolution, en Italie jusqu'en 1870). Yves de Chartres a recours à un moyen ingénieux pour obliger ses clercs à l'assiduité au chœur. Les bénéfices consistaient partiellement en distributions journalières ; l'évêque-canoniste écrit à Pascal II qu'il a imaginé de supprimer simplement celles des absents. Ceci, d'ailleurs, ne l'empêche pas de regretter d'être lui-même si absorbé par les affaires qu'il ne peut pas toujours célébrer l'Office choral. Il ne dit pas explicitement qu'il récitait les Heures en privé, mais il le laisse entendre.

D'autres textes trahissent d'autres atteintes à l'Office solennel. En 1227 un concile de Trèves oblige tous les prêtres à avoir un bréviaire, qui leur permette de réciter les Heures en voyage. Cette prescription consacre l'usage de la récitation privée ; mais, n'induit-elle pas en tentation de se servir du bréviaire en dehors des cas de voyage ? Les Décrétales de Grégoire IX reviennent sur le devoir de la célébration solennelle et reproduisent les textes qui figuraient déjà au décret de Gratien. Au ch. IX elles citent le décret du concile de Latran de 1215, qui suppose que beaucoup de prêtres étaient fort négligents dans l'accomplissement de leur devoir. Manquements à l'office et chant précipité sont des abus contre lesquels on ne cesse de s'élever.

Parallèlement à ces prescriptions positives ne manquent pas les condamnations portées contre la récitation solitaire : un concile de Worcester ordonne que, pour éviter ce désordre, s'il y a dans une même paroisse plusieurs chapelains, ils se réunissent pour célébrer ensemble l'office à l'église.

Dans cette lente évolution, où alternent les rappels au devoir de la célébration chorale et la pression des individus contre une sujétion devenue trop lourde, une double influence, au cours du XIII^e siècle, va favoriser la récitation privée : celle des Frères Mineurs et celle des Universités.

Si les Franciscains ont propagé l'*ordo* romain, cela entraînait une autre conséquence : les nouveaux religieux de par leur genre de vie, ne pouvaient pas, en dehors des grands couvents — ces maisons de formation et d'études, qui n'existaient d'ailleurs pas au début — toujours célébrer l'office choral solennel ; ils étaient presque nécessairement amenés à le réciter, souvent en privé, et n'importe où. Or le succès, la diffusion rapide de l'Ordre franciscain à travers toute l'Europe, font mesurer le poids de son influence dans l'évolution de l'obligation de l'Office.

A la même époque, la fréquentation des Universités par des milliers de clercs posait un problème qui fut résolu dans le même sens. Les clercs étaient alors tous attachés, en tant que bénéficiers, au service d'une église, par conséquent tenus à son Office ; or, il leur était difficile de mener de front leurs diverses obligations, de fréquenter les leçons des maîtres et d'assister à toutes les Heures canoniales. Le problème s'aggravait encore lorsque ces étudiants faisaient leurs études dans une autre ville que dans celle où ils avaient leur bénéfice ; n'étaient-ils pas alors comme en voyage, et légitimement dispensés de l'office choral ? On comprend que les plus fervents, conseillés par les moralistes, aient cherché à suppléer de leur mieux par la récitation privée.

Conciles et évêques maintiennent à l'envi les droits de l'office solennel. Pourtant, les faits parlent en sens opposé : d'une part, les exigences du ministère pastoral, les études dans les Universités,

l'exemple des Mineurs, les occupations extérieures du clergé, d'autre part, il faut le reconnaître, la négligence et le manque de ferveur d'un grand nombre, font que l'office solennel est mis en question. Va-t-on continuer à urger une obligation à laquelle on manque désormais si souvent ? Et que faire pour remédier à cet abandon progressif d'une tradition vieille de près de cinq siècles ? Il appartiendra aux juristes et aux théologiens d'apporter la réponse.

Le cardinal Jacques de Vitry († 1240), qu'on ne peut certes pas taxer de relâchement, permet déjà de devancer — en privé, naturellement — les Heures auxquelles on ne pourra prendre part. Cette anticipation est la porte ouverte à la récitation privée.

Hostiensis († 1271), dans sa *Lectura in quinque Libros Decretalium*, est plus explicite. Il en appelle tout d'abord à la pratique, désormais commune, du pape, des cardinaux romains et des évêques ; puis il affirme que les prélats et tous les clercs peuvent se dispenser de l'office choral pour un juste motif, à la condition de réciter par devers eux toutes ces Heures canoniales, où et comme ils le pourront. C'est ici la première justification formelle de la récitation solitaire, mais celle-ci n'est toujours qu'une suppléance de l'Office solennel. A propos de la question, qui sera longtemps discutée, de savoir si les clercs dans les ordres mineurs sont astreints à l'office, il répond par la négative. Au contraire, Geoffroy de Trano († 1245) tient encore que tous les clercs sans distinction y sont tenus. C'est au cours du XIV^e^ siècle, semble-t-il, que l'obligation de l'office a été restreinte définitivement aux clercs dans les ordres sacrés et aux bénéficiers ; c'est donc seulement après cela qu'elle a été liée à l'ordination au sous-diaconat.

Saint Thomas est le premier docteur à poser le principe qui permettra de confirmer et de sanctionner théologiquement la célébration solitaire de l'office et, plus tard, d'en justifier l'obligation. Il n'aborde qu'indirectement la question, dans plusieurs de ses *Quodlibet*, composés entre les années 1269 et 1272. Dans le Quodlibet I, art. 13, « *Utrum habens duas ecclesias, teneatur utrumque officium dicere* », il distingue un double devoir : l'un envers Dieu ; l'autre envers l'Eglise dont le clerc reçoit un bénéfice. L'obligation envers l'église est subordonnée aux lois positives et aux statuts ecclésiastiques : ils obligent à la résidence ou autorisent un remplaçant, un vicaire ; sur ce point on doit s'en tenir aux règles établies. Quant à l'obligation envers Dieu, on ne peut la remplir que par soi-même. Au Quodlibet VI, q. 5, art. 8, « *Utrum clericus beneficiatus teneatur, in scholis existens, dicere officium mortuorum* », saint Thomas répond que si les statuts de l'église dont le clerc est bénéficiaire le comportent, il y a obligation ; à ce propos il énonce ce principe général : « *Clericus, ex hoc ipso quod est clericus, et* præcipue *in sacris ordinibus constitutus, tenetur dicere horas canonicas* ».

Ces textes suffisent à montrer quel est désormais le point de vue. Les théologiens n'ont-ils pas déplacé le problème de l'obligation de l'office, en voulant préciser celle-ci ? Envisagée sous l'angle du devoir qui incombe à chacun de vaquer à la prière, la récitation privée ne sera plus seulement une suppléance de la célébration solennelle ; elle deviendra une obligation personnelle au même titre que celle-ci. Henri de Gand, de son côté, proclame qu'un clerc bénéficier ou un religieux qui omet son office commet un péché mortel.

Il est intéressant de comparer ces solutions aux décisions que prennent les conciles et les évêques. Certains d'entre eux continuent à urger la célébration solennelle traditionnelle, et aucun n'autorise définitivement la récitation solitaire comme suffisant à satisfaire au devoir du clerc ; beaucoup cependant laissent entendre que celle-ci est permise, sous forme de dispense d'assister au chœur ou de participer aux Heures canoniales.

Mais voici un texte d'une portée plus générale : les *Clémentines*, œuvre de Clément V (1305-1314), insistent encore sur l'obligation de la célébration solennelle ; elles font cependant une distinction entre les églises cathédrales, collégiales, régulières, et les autres : dans celles-ci l'office pourra avoir lieu plus simplement. Ces décrétales font également état de la coutume, qui paraît désormais bien établie et selon laquelle les cardinaux et les évêques récitent leur office en privé avec leurs chapelains.

Les constitutions de l'Eglise de Ferrare (1332) font un devoir, à tous les clercs, en vertu de l'obéissance, de célébrer l'office des sept Heures en entier dans leur église ; mais une exception est prévue : « *si vero casu aliquo impediri contingat, nihilominus omnes Horas canonicas et officia prœdicta dicere seu legere debeant, et teneantur omnino, et maxime qui benificiati sunt vel in ordinibus constituti.* » Le concile de Bénévent (1374) précise que ceux qui n'ont pas pu dire l'office aux heures voulues doivent le réciter ensuite. Quant aux évêques et aux supérieurs, ils peuvent, à cause du bien commun et de l'utilité de l'Eglise, anticiper et dire toutes les Heures, jusqu'à none inclusivement, dès le matin : la même faveur est concédée aux clercs que leur pauvreté force à aller travailler aux champs.

Avec Raoul de Rivo († 1403), doyen de Tongres, au seuil du XV^e^ siècle, l'évolution ne fait que s'accentuer. Il parle de la récitation privée comme d'une pratique courante ; il ajoute que les séculiers ont l'habitude de joindre les laudes aux vigiles. La Glose Ordinaire des Décrétales de Grégoire IX autorise l'anticipation des Heures.

Le concile de Bâle, dans sa XXI^e^ session (9 juin 1435), émet plusieurs décrets concernant l'Office. Le 3^e^ prescrit que, dans toutes les églises cathédrales et collégiales, les Heures canoniales seront chantées en commun, lentement et avec révérence. Le 5^e^ prévoit que les bénéficiers qui ne peuvent dire l'office au chœur doivent le réciter, convenablement et lentement, dans un autre lieu, où ils ne seront pas troublés dans leur dévotion.

On sait que la non-résidence des clercs fut une des plaies du clergé au XV^e^ siècle : le clerc, curé ou chanoine, chapelain ou desservant, sans parler des prélats, cumule d'ailleurs souvent les bénéfices et ne peut cependant pas résider à plusieurs endroits en même temps. Il vit presque toujours à la cour d'un prince ou loin de son église, et il mène une existence mondaine. Comment, dans ces con-

ditions, pourrait-il assurer l'office choral ? N'est-ce pas pour lui déjà beaucoup que de le remplacer par la récitation privée ?

Le temps vint où Léon X voulut faire corriger le Bréviaire selon les goûts littéraires de l'époque : on sait ce qu'il en résulta pour les hymnes, qui furent approuvées en 1523 par Clément VII. Ce dernier pape chargea le cardinal Quignonez, du titre de Sainte-Croix-en-Jérusalem, de composer un Bréviaire, lequel parut en 1535 : ce n'était pas seulement le Bréviaire Romain corrigé pour répondre aux nécessités du temps, c'était un livre contenant un office tout nouveau et, qui plus est, *conçu en vue de la récitation privée.* Paul III en l'approuvant, avait bien spécifié qu'il était destiné seulement aux prêtres adonnés aux études ou absorbés par des travaux importants ; d'autres l'adoptèrent en grand nombre, soit que la récitation privée fût déjà très répandue et qu'on voulût y utiliser un office qui lui fût adapté, soit que les incorrections et les surcharges qui déparaient le bréviaire traditionnel aient fait désirer un office mieux composé, conforme à la façon dont on le dirait désormais. Quingnonez avait cherché à rendre la prière plus accessible aux clercs qui ne pouvaient participer au chœur ; il voulait de plus qu'ils trouvassent dans l'office un moyen de formation religieuse personnelle. De toute façon, il introduisait une distinction fondamentale entre office choral et office privé, ce qne l'Eglise ne pouvait admettre : ce fut sa ruine. L'année qui suivit la parution de ce bréviaire eut lieu le concile provincial de Cologne (1536), influencé par les idées d'Erasme : la hiérarchie qu'on y établit dans les devoirs du clergé et la place qu'on y donna à l'office trahissent les tendances de l'humanisme qui entend concilier le retour à la Bible avec la « dévotion » [1].

A la veille du concile de Trente, la situation était donc la suivante : toutes les églises possédaient un clergé bénéficier ou canonial; elles étaient tenues d'assurer l'office choral solennel, et il y avait pour chaque clerc obligation grave d'y participer aux heures régulières. D'une part, pourtant, dans certains pays, on cherchait à alléger ce poids en réduisant principalement la psalmodie ; d'autre part, les évêques, les prélats, spécialement ceux de la Curie Romaine, occupés par d'autres charges ou distraits par d'autres soucis, s'en dispensaient presque toujours, et le clergé inférieur les imitait souvent. Théologiens et canonistes avaient autorisé la récitation privée comme moyen de suppléer aux Heures auxquelles on ne pouvait prendre part. En mettant désormais l'accent sur le devoir personnel de la prière dans la célébration de l'office, on insistait davantage sur les conditions morales d'une bonne récitation que sur l'accomplissement de la liturgie de l'Eglise.

Il ne faudra cependant pas moins de trois siècles encore pour que la récitation privée et solitaire se généralise, toujours considérée comme une suppléance de l'office choral. Il est bien difficile de dire à quel moment elle cessa d'être telle pour devenir la forme officielle de la prière du prêtre. Au XVI^e siècle, elle se justifie encore en vertu du principe posé par saint Benoît et repris par saint Chrodegang ; de même que le moine et le chanoine de l'époque carolingienne sont obligés personnellement de prendre part à l'office de leur communauté ou de s'y unir en privé lorsqu'ils en sont empêchés légitimement, ainsi le clerc, attaché au service d'une église qui assure sa subsistance, y est tenu. Une différence, pourtant, est importante : pour le moine et le chanoine de saint Chrodegang, les empêchements restent limités, temporaires, tandis que pour les clercs, ils s'étendent et se multiplient : pour eux la récitation privée, loin de demeurer une exception, devient une habitude, une coutume légitimée par l'autorité, en attendant de devenir la règle générale. Notons-le : tous les textes antérieurs au concile de Trente qui autorisent la récitation solitaire, émanent de docteurs privés ou de conciles particuliers ; aucun Pontife Romain ni aucun concile général — à l'exception de celui de Bâle — ne la permet encore expressément.

IV. — *A partir du concile de Trente*

On chercherait en vain dans les décrets du concile de Trente un texte qui justifie la récitation privée, encore moins qui la donne comme obligatoire. En revanche, il ne manque pas de canons, qui rappellent l'obligation de l'office choral, même dans les paroisses. Des conciles particuliers, au contraire, continuant d'urger l'obligation *sub gravi* de l'office, mettent désormais sur le même pied la récitation privée et la célébration chorale ; l'obligation porte sur l'office lui-même et non plus sur sa solennité à l'église. Beaucoup taxent l'omission de faute grave ou de péché mortel ; quelques-uns réglementent purement et simplement la récitation privée. Certains pays sont restés plus fidèles que d'autres à la conception médiévale ; il en est même où l'on proclame encore que l'office doit être chanté dans toutes les églises.

De son côté le Saint-Siège est toujours réservé en matière de récitation privée. Dans la bulle « *Quod a nobis* » du 9 juillet 1568, promulgant le nouveau Bréviaire Romain réformé, Pie V dit seulement :

« *Hoc nostrum Breviarium... in omnibus universi orbis ecclesiis, monasteriis, ordinibus et locis etiam exempta, in quibus officium ex more et vita dictæ Romanæ Ecclesiæ dici debet, aut consuevit... præcipimus observari... ac quoscumque, qui horas canonicas ex more et ritu ipsius Romanæ Ecclesiæ, jure vel consuetudine dicere vel psallere debent, propositis pœnis in eos qui divinum officium quotidie non dixerint, ad dicendum et psallendum posthac... ex hujus Romani Breviarii præscripto et ratione omnino teneri...* »

Une fois de plus, ce sont les théologiens et les canonistes qui vont de l'avant. Martin d'Azpilcueta (ou le docteur Navarrais, † 1586) se demande s'il faut préférer dire l'office choral ou en privé ; puis il énumère les avantages et les inconvénients des deux façons de faire, qu'il considère comme indifférentes. De même il conseille de répartir les Heures au cours de la journée, sans s'inquiéter des heures traditionnelles : on pourra dire laudes et prime au lever, tierce et sexte avant et après

[1] Sur ce Bréviaire de Quignonez voir l'art. de *l'Ami du Clergé*, 20 mai 1954, p. 305-318.

la messe, none avant le repas de midi, vêpres après la sieste, complies après le repas du soir, matines au début de la nuit.

Plus importante que ces quelques faits est l'évolution des idées. Elle est liée à l'orientation nouvelle de la spiritualité. Le xv^{e} siècle marque un abandon de l'ascèse monastique dans le cadre des observances régulières et de la célébration solennelle de l'office divin, au profit de la « *devotio moderna* », fondée sur l'analyse de soi et sur une piété toute intérieure. Désormais on est en quête de « vie intérieure » et de « vie dévote », en réaction contre l'extériorisation trop grande des gens d'Eglise aux siècles précédents. Cette évolution devait nécessairement se manifester dans le domaine des activités de prière : les âmes sont maintenant portées à abandonner la célébration solennelle, trop extérieure et distrayante, pensent-elles, au profit de l'oraison personnelle et intime. En d'autres termes, à l'office choral on substitue la récitation privée.

Il ne faut pas non plus sous-estimer l'importance d'un autre élément en faveur de la généralisation de la récitation privée : c'est l'apparition d'Ordres religieux nouveaux qui n'avaient plus l'obligation chorale. Jusqu'alors celle-ci était considérée comme une partie essentielle de la vie religieuse, non seulement contemplative, mais même apostolique ; à telle enseigne qu'on se demandait si ceux qui l'abandonnaient pouvaient encore être considérés comme religieux. C'est pourtant ce que voulut faire saint Ignace ; lui-même ne fut pas absolu sur ce point ; mais cette tendance se développa et s'affermit dans la Compagnie de Jésus et, malgré l'intervention de Paul IV et de saint Pie V, y triompha. La suppression de l'Office choral n'y fut cependant ratifiée définitivement que par Grégoire XIII, dans la bulle « *Ex sedis apostolicœ* » du 28 février 1575.

Aussi ne faut-il pas s'étonner de voir Suarez († 1617), le grand théologien de la Compagnie, prendre énergiquement position dans la question de la récitation privée. D'après lui, c'est sur elle, et sur elle seule, que tombe l'obligation de l'office pour tous les clercs *in sacris*. L'office choral ne fait l'objet que de préceptes particuliers valables seulement pour certaines catégories d'églises ou de clercs. A partir de ce moment, la récitation privée a acquis droit de cité plénier, définitif : c'est elle qui deviendra la règle. Car les Jésuites devaient être suivis par la plupart des congrégations modernes ; sur ce point leur exemple ne pouvait manquer d'être contagieux. De même que les anciens moines avaient été les premiers à avoir un office quotidien complet, avec le devoir pour chaque religieux d'y participer personnellement et, en cas d'absence, d'y suppléer en privé, ainsi les nouveaux religieux, qui, par ailleurs, se présentaient comme les meilleurs artisans de la réforme de l'Eglise, en abandonnant systématiquement la célébration chorale pour la récitation solitaire, ne pouvaient manquer d'exercer une influence décisive sur tout l'ensemble du clergé.

Celui-ci, d'autre part, voyait alors son genre de vie se modifier profondément. Il abandonnait peu à peu la vie commune au service d'une église pour se livrer à un apostolat plus individuel ; le nombre des clercs séculiers diminuait, celui des paroisses augmentait. La dispersion du clergé s'aggravait du fait de la création de beaucoup d'écoles et collèges. Le prêtre isolé ne pouvait que difficilement être astreint à chanter l'office à l'église, seul ou avec un ou deux clercs : certains conciles l'avaient, depuis longtemps déjà, exigé des prêtres de campagnes, mais de tels cas qui n'étaient alors qu'une exception, devenaient maintenant le sort du plus grand nombre.

Si la *devotio moderna* a joué un certain rôle dans la généralisation de la récitation privée, la dévotion sacerdotale du XVII^{e} siècle n'a pas été non plus sans influence dans ce domaine. L'Office et sa récitation, selon les paroles de M. Olier, sont « comme une image ou expression » du « divin intérieur de Jésus ». Le Bréviaire est devenu une dévotion sacerdotale, liée à la réception du sous-diaconat. Il est vrai, la célébration de l'office considéré comme prière de l'Eglise avait toujours été en même temps une prière personnelle du prêtre ; peu à peu, cependant, la première idée tend à s'estomper au profit de la seconde. La spiritualité française du XVII^{e} siècle marque une étape décisive de cette évolution. « La dévotion privée, écrit H. Brémond, a fait craquer le moule liturgique » : de là ces offices et ces bréviaires nouveaux où l'on a cherché beaucoup plus à instruire et à édifier qu'à se maintenir dans la tradition liturgique de la prière officielle de l'Eglise.

On pourrait encore citer des textes relatifs à l'obligation de l'office aux XVIII^{e} et XIX^{e} siècles, ils n'ajouteraient pas grand-chose à ceux que nous avons signalés. Un mot suffira au sujet des sources indiquées relativement au canon 135 du Code. Aux textes du *Corpus Juris*, qui ont déjà été rappelés, le cardinal Gasparri n'a ajouté que deux documents de Benoît XIV, concernant les Italo-grecs et les Coptes, deux décrets du Saint-Office, un de la Congrégation des Evêques et Réguliers, trois de celle des Rites. Les témoignages traditionnels les plus importants ne sont pas mentionnés.

Conclusions

Une première conclusion se dégage de cette enquête : pendant de longs siècles l'Office divin fut non pas la prière de l'Eglise en soi, c'est-à-dire de cette institution divine répandue sur toute la terre et s'étendant à tous les temps depuis la mort du Christ, mais la prière de l'Eglise concrète, pour le service de laquelle tout clerc était ordonné et qui groupait les fidèles du lieu ; l'Office était une partie, un élément de la prière de l'Eglise particulière — du diocèse, dirions-nous aujourd'hui — dont l'évêque était le pontife et l'organisateur. C'est seulement par l'union de toutes ces Eglises entre elles et avec l'Eglise de Rome, que la célébration des Heures canoniales était la prière de toute l'Eglise. Il s'agissait d'une prière vivante : le clerc célébrait dans son église l'office de celle-ci, en prolongement de celui de la cathédrale ; il était en communion de prière avec les autres clercs, chacun, dans son *titre*, chantait aux mêmes heures liturgiques les mêmes prières, et tous étaient groupés autour de l'*Ecclesia senior*. Il ne faut point perdre de vue, pour garder toute sa valeur à cette conception, que chaque Eglise particulière avait

sa liturgie, son Pontife et, par voie de conséquence, ses livres liturgiques. Si l'unification réalisée par saint Pie V au profit de la liturgie romaine, puis le retour à celle-ci au XIX^e siècle ont été une nécessité, ce ne fut pas un gain absolu. A force d'insister sur l'union avec Rome, on a perdu le sens de la célébration de l'Eglise particulière. On peut se demander si l'Office privé, récité selon la commodité de chacun d'après le *Breviarium Romanum*, exprime encore la grande réalité qu'était la prière célébrée officiellement, publiquement, aux mêmes heures dans toutes les églises d'un même diocèse et, parallèlement, dans tous les diocèses, ainsi qu'il en avait été pendant dix siècles.

Une autre conclusion s'impose : le fondement de l'obligation de l'Office n'est ni la réception des ordres sacrés (avec une sorte de délégation au sous-diaconat), ni la collation d'un bénéfice ecclésiastique, ainsi qu'on l'a répété souvent, mais simplement l'appartenance à une église déterminée (et, par elle, à l'Eglise) en qualité de clerc, c'est-à-dire, de personne dont la vie est consacrée à son service, étant bien entendu que la première des activités est, avec l'administration des sacrements, la prière. On a vu comment, aux premiers siècles, ce service de prière, éclos spontanément, s'est organisé, constitué et développé, pour aboutir à l'Office des Heures ; c'était au clergé de chaque église qu'appartenait le devoir de l'assurer ; pendant de longs siècles de nombreux conciles n'ont cesser de l'inculquer, de préciser cette obligation, d'en fixer les limites, et de porter des sanctions contre ceux qui s'y soustrayaient. L'idée du bénéfice n'est intervenue que dans la suite pour donner un moyen de coercition : elle permettait de priver les délinquants des distributions journalières et, dans les cas plus graves, des revenus et du bénéfice lui-même. Le lien de cette obligation avec les ordres sacrés n'est apparu que plus tard — comme un moyen de restreindre une charge qui devenait trop lourde... Du point de vue de l'histoire des institutions elles-mêmes, l'obligation de l'office est sans aucune relation spéciale avec le sous-diaconat.

Une troisième conclusion ressort des faits eux-mêmes : il n'y a qu'une obligation de l'Office, comme il n'y a qu'un Office. Non seulement ce sont les mêmes textes que récite le prêtre isolé et que chante le chanoine (quand il le fait encore !) au chœur ; mais surtout le premier ne fait que suppléer à la célébration chorale. Il n'y a pas d'Office privé : il ne peut pas y avoir d'obligation de le réciter. Mais l'Eglise, par condescendance, pour toutes les raisons qui ont été rappelées, ne fait plus porter aujourd'hui l'obligation de l'Office que sur le minimum : la simple récitation solitaire des formules. Cette ultime réduction reste une suppléance de l'Office solennel, chanté au chœur aux heures liturgiques.

Dans la conception traditionnelle qui ressort des faits historiques — et que certains textes, on l'a vu, dégagent explicitement — il ne peut y avoir d'église sans Office : ce n'est pas le prêtre qui doit avoir un Office, mais l'église. Et le prêtre ou, plus exactement, le clergé d'une église, ne célèbre l'Office qu'au nom de celle-ci, à son service et, normalement, dans ses murs. Telle fut l'origine de l'Office, telle en fut la pratique séculaire. Toutefois, on peut se demander si les efforts faits pour généraliser et imposer partout l'Office solennel, issu des basiliques du V^e siècle, surtout à Rome, et inspiré des usages monastiques, n'ont pas été exagérés et n'ont pas dépassé le but. Ce qui était adapté au genre de vie du clergé de type canonial de l'époque carolingienne, voire à celui des quelques siècles qui suivirent, était-il compatible avec les possibilités d'un clergé moins nombreux et plus chargé d'occupations ? De ce point de vue, il semble que l'on puisse considérer la généralisation de la récitation privée comme un échec de l'œuvre entreprise par Boniface, Chrodegang et Charlemagne.

Et ces constatations peuvent orienter les solutions présentement étudiées. Il importe, en effet, d'une part, de sauvegarder la conception de l'Office qui fut toujours traditionnelle ; d'autre part, de tenir compte — plus peut-être qu'on ne l'a fait dans le passé — des exigences et des possibilités concrètes du clergé d'aujourd'hui. Car autre chose est la composition d'un Office privé, auquel l'Eglise s'est toujours refusée, autre chose serait de permettre pour la récitation privée, de supprimer ou d'abréger certains éléments de l'Office, qui ne se comprennent guère que dans la célébration chorale.

Ainsi, l'une des tâches les plus urgentes qui s'imposent au moment où se prépare et s'accomplit déjà une réforme du Bréviaire, serait de chercher à redonner au clergé le sens de la célébration de l'Office, dont il n'est plus obligé de dire que les formules. Il est, certes, louable de promouvoir la récitation en commun quand plusieurs prêtres se trouvent occasionnellement ensemble ; il serait non moins important de leur faire prendre conscience de la valeur de la prière qu'ils récitent. J'ai essayé de faire voir ailleurs (cf. *Ami du Clergé*, 1952, p. 753 sq.) en quoi l'Office était une prière au moment où il se forma, alors qu'il consistait principalement dans la psalmodie, les lectures et les oraisons ; il faudrait poursuivre cette étude et indiquer les formes de prière qu'ont exprimées les autres éléments de l'Office, à mesure qu'ils s'y sont introduits. Il conviendrait aussi de montrer comment la vie de l'Eglise s'est alimentée et épanouie dans cette célébration.

Il ne s'agit certes pas de rêver que le clergé d'aujourd'hui puisse revenir à la solennisation de l'Office qui fut celle du IX^e au XII^e siècle. Mais, si au lieu de demander seulement aux heures canoniales de pieuses pensées, de bons sentiments et des sujets de méditation, les clercs étaient davantage persuadés qu'en le récitant, ils accomplissent ce qui est, avec l'administration des sacrements, leur premier service de l'Eglise et que c'est par eux que passe le tribut de louange et d'adoration, dont dépendent les grâces qui sont nécessaires à tous les besoins de l'Eglise, ils s'acquitteraient de ce devoir avec plus d'intelligence et de ferveur. Pour ce faire il faudrait que le prêtre ne considère plus le Bréviaire en fonction de ses idées, de ses sentiments, de ses besoins personnels — il est d'ailleurs chimérique de penser qu'un Office qui est récité par tous les prêtres du monde entier puisse être parfaitement adapté à chacun d'eux — mais qu'il se rende compte que l'Office

actuel est un des trésors de l'Eglise, le fruit de son expérience de prière, le résultat des efforts de sa vie d'union à Dieu dans le Christ, un donné positif auquel chacun doit s'adapter lui-même pour en vivre et en profiter. Avant d'en faire l'instrument d'une prière personnelle, il faut l'aimer, le comprendre — et par conséquent l'étudier — tel qu'il existe en fait, tel que la tradition nous l'a transmis : à ce prix seulement il deviendra l'expression de la prière du prêtre, de chaque prêtre et de tous les prêtres. Et la suprême autorité de l'Eglise, dans sa sollicitude pastorale, pourra une fois de plus rendre à cet instrument de sanctification toute son efficacité, sans rien sacrifier de sa beauté.

Dom P. SALMON
Abbé de Saint-Jérôme *de Urbe*.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Grâce divine et possibilité de pécher

Q. — Selon la doctrine catholique, Dieu ne commande jamais l'impossible ; il rend réellement et pratiquement possible, *hic et nunc*, à tout adulte, l'accomplissement de ses préceptes, au moment même où ils obligent. Dieu ne serait ni bon, ni juste, ni sage, ni miséricordieux, s'il commandait même une seule fois, l'impossible ; le péché serait alors, à proprement parler, inévitable ; il ne serait plus dès lors un péché et ne pourrait être justement puni.

Comment concilier cette doctrine avec ce qui suit :

1° S. Thomas : « Contingit quod aliquibus (Deus) *non præbet auxilium ad evitandum peccatum*, quod si præberet non peccarent ; sed hoc totum facit secundum ordinem suæ sapientiæ et justitiæ. » (Iª-IIªᵉ, q 79, a. 1).

2° Garrigou-Lagrange : « Que faut-il répondre à l'objection : le pécheur qui de fait agit mal *ne reçoit pas un secours suffisant ?* En réalité, il y a là un mystère de grâce, mystère d'iniquité. » (*Dieu*, Paris, 1919, p. 685).

3° Tanquerey : « Si quæritur quomodo peccata prævideantur a Deo (thomistæ) respondent : ea cognosci non in decreto approbativo, sed in decreto permissivo, quatenus Deus ab æterno sapienter et juste decernit in tali vel tali casu *denegare speciale auxilium quo vitaretur peccatum* » (*De Deo uno*, 24ᵉ éd., p. 288).

R. — 1° Notre consultant semble avoir durci la doctrine catholique touchant la nécessité d'une intervention de la grâce *hic et nunc*, à chaque fois que se présente pour l'homme adulte la possibilité de défaillir. Le concile de Trente ne va pas si loin et ne parle pas avec cette rigueur et cette précision : « Que personne n'ose se servir de cette téméraire parole anathématisée par les Pères, savoir que les préceptes divins sont, *pour l'homme justifié*, impossibles à observer. Car Dieu ne commande pas de choses impossibles, mais en commandant, il avertit l'homme de faire ce qui est en son pouvoir, et de lui demander ce qui dépasse ce pouvoir, Dieu accordant le pouvoir nécessaire. » D'où il suit que si *les justes* « ne peuvent pas ne pas parfois tomber dans ces péchés légers et quotidiens, appelés aussi véniels »..., « ils peuvent progresser par Jésus-Christ par qui ils ont eu accès à la grâce même. Car Dieu n'abandonne pas ceux qu'il a une fois justifiés, à moins d'être auparavant par eux abandonnés » (Sess. VI, c. 11)... « Car Dieu, à moins que les (justes eux-mêmes) ne soient infidèles à sa grâce, achèvera l'œuvre de leur salut, comme il l'a commencé, opérant le vouloir et le faire » (c. 13) (Denz.-Bann., 804). Et enfin : « Si quelqu'un dit que les préceptes de Dieu sont impossibles à observer pour l'homme même justifié et constitué en grâce, qu'il soit anathème » (Id., 828). Les protestants avaient proclamé à l'envi l'impossibilité de pratiquer la loi divine, même pour l'homme justifié ; et ils en concluaient qu'il n'y a en nous aucune justice actuelle et que, de leur nature, toutes les œuvres des justes sont des péchés mortels. Le can. 18, qu'on vient de citer, réprouve la prétendue impossibilité: la doctrine ici formulée concerne *uniquement le juste*. Elle laisse intacte la controverse entre thomistes et scotistes sur l'impossibilité morale, pour le pécheur, d'observer intégralement la loi, uniquement avec le secours de la grâce actuelle. La thèse thomiste, de loin la plus probable, affirme que l'homme, en état de péché mortel, est dans l'impossibilité *morale* de ne pas pécher de nouveau, s'il ne recouvre pas la grâce sanctifiante.

L'Eglise a été amenée, plus tard, à reprendre et préciser sa condamnation d'une prétendue impossibilité pour le juste d'accomplir les préceptes divins. Tout d'abord par la condamnation de la première proposition de Jansénius : « Quelques commandements de Dieu, pour des hommes justes le voulant bien et s'y efforçant, sont impossibles à accomplir étant données les forces qu'ils ont actuellement ; il leur manque aussi la grâce qui rendrait ces préceptes possibles » (Denz.-Bann. 1092). Ensuite, par la condamnation portée par Alexandre VIII contre la proposition suivante : « Les païens, les juifs, les hérétiques et gens semblables ne reçoivent aucune influence de Jésus-Christ ; d'où vous conclurez fort bien que leur volonté est dénuée de tout secours et de toute grâce suffisante. » (Denz.-Bann., 1295). — Enfin Clément XI, réprouvant les deux propositions suivantes de Quesnel, dans la bulle *Unigenitus* : « Hors de l'Eglise point de grâce » (prop. 29) ; « Point de grâce que par la foi » (prop. 26), (Denz.-Bann., 1379, 1376).

De ces interventions du Magistère, la théologie déduit son enseignement sur la distribution de la grâce aux hommes en vue de leur salut éternel. Si Dieu accorde à tous, sans exception, les grâces nécessaires au salut, il ne les donne pas à tous d'une manière égale. Quelle différence entre chrétiens et infidèles ! Et même entre chrétiens et chrétiens ! Certaines âmes destinées à de grandes choses ont été comblées par Dieu : la sainte Vierge par exemple. Il n'y a aucune injustice à cela : Dieu ne doit sa grâce à personne : il la donne comme il le veut, non pas arbitrairement et par caprice, mais selon les insondables desseins de sa providence. Pour les *justes*, c'est une *vérité de foi* qu'ils reçoivent toujours de Dieu la grâce nécessaire pour persévérer dans la justice. Les *pécheurs* reçoivent des grâces suffisantes pour se repentir

et faire ensuite leur salut. Vérité de foi pour les *pécheurs ordinaires* ; certaine, pour les *pécheurs obstinés*, qui s'endurcissent dans leur vie de péché. Mais la grâce accordée par Dieu n'est pas de tous les instants ni toujours immédiatement suffisante : la conversion, ordinairement du moins, ne s'effectue que peu à peu, lorsque le pécheur a accepté les premières grâces. Aux *infidèles* Dieu ne refuse pas la grâce nécessaire au salut. On distingue toutefois les infidèles *positifs* et les infidèles *négatifs*. Les premiers sont ceux qui, après avoir professé la religion chrétienne, l'on rejetée ou qui, l'ayant connue, n'ont pas voulu l'embrasser ; ils rentrent dans la catégorie des pécheurs obstinés. Les seconds sont ceux qui n'ont jamais connu la religion chrétienne. Même à ceux-ci, Dieu accorde des grâces de conversion, au moins *lointainement suffisantes* qui, s'ils y répondaient, leur permettraient de parvenir peu à peu au salut. (Cf. *D.T.C., Volonté salvifique de Dieu*, xv, 3372).

Les voies de la providence apparaissent ainsi beaucoup plus souples et plus variées que ne semble le supposer notre consultant. De toutes façons, il ne saurait être question, d'une manière générale et pour chaque cas particulier, d'une grâce dont le refus entraîne la nécessité physique du péché chez celui à qui Dieu la refuse. Il y a toute la gamme des grâces plus ou moins prochainement suffisantes et s'arrêtant au seuil de la grâce efficace qui, seule, emporte le consentement de la volonté au bien. Affirmer péremptoirement que Dieu doit rendre réellement et pratiquement possible *hic et nunc* à tout adulte l'accomplissement des préceptes, afin de faire que le péché ne soit pas inévitable, c'est par trop simplifier la question ou plutôt c'est méconnaître les voies mystérieuses de la prédestination ou de la réprobation.

2° Au fond, le consultant, sans peut-être s'en apercevoir, a institué le procès de la grâce suffisante. S'il avait lu le long contexte du P. Garrigou-Lagrange, il aurait sans doute hésité à incriminer indirectement cet éminent thomiste. Rétablissons ici les assertions principales du théologien dominicain.

« Si la motion divine (de la grâce) est requise pour que l'homme se détermine, et si elle est infailliblement quoique librement suivie de son effet, le pécheur qui de fait ne veut pas le bien ne semble pas avoir reçu le *secours suffisant* pour le vouloir, bien plus il semble déterminé *à vouloir le mal* par Dieu lui-même. Le thomisme ne conduit-il pas à la thèse janséniste : Aliqua *Dei præcepta* hominibus justis volentibus et conantibus, secundum præsentes, quas habent vires, sunt *impossibilia* : deest quoque illis gratia, qua possibilia fiant » (Denz.-Bann., 1092) ? Le concile de Trente dit au contraire contre les pseudo-réformateurs : « Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet et facere quod possis et petere quod non possis, et adjuvat ut possis » (Id., 804). Et il ajoute : « *Deus namque sua gratia semel justificatos non deserit, nisi ab eis prius deseratur* » (ibid.)...

Cette difficulté est celle même que se pose saint Paul dans l'*Epître aux Romains*, IX, 19-24. Il vient d'écrire : « Y a-t-il de l'injustice en Dieu ? — Loin de là, car il dit à Moïse : « Je ferai miséricorde à qui je veux faire miséricorde, et j'aurai compassion de qui je veux avoir compassion. » S. Paul ajoute : « Tu me diras : De quoi donc Dieu se plaint-il encore ? Car qui peut s'opposer à sa volonté ? — Mais plutôt, ô homme, qui es-tu pour contester avec Dieu ? Est-ce que le vase d'argile dit à celui qui l'a façonné : Pourquoi m'as tu fait ainsi ? Le potier n'est-il pas maître de son argile, pour faire de la même masse un vase d'honneur et un vase d'ignominie ? Et si Dieu, voulant montrer sa colère et faire connaître sa puissance, a supporté avec une grande patience des vases de colère, formés pour la perdition, et s'il a voulu faire connaître aussi les richesses de sa gloire à l'égard des vases de miséricorde, qu'il a d'avance préparés pour sa gloire », où est l'injustice ?

S. Augustin, dans son livre *De Correptione et Gratia* (c. V, VI, XI), où il étudie particulièrement cette question, répond de même : c'est par miséricorde que Dieu donne aux uns la grâce efficace qui les sauve, et c'est par justice qu'il la refuse aux autres, à cause de leur coupable défaillance qu'il permet en la condamnant. Ses jugements restent incompréhensibles. — L'homme se suffit à lui-même pour défaillir, mais comment pourrait-il, surtout par lui seul, *rendre efficace* la grâce de Dieu ? » (p. 682-85).

Retenons l'assertion qui doit apporter une solution plausible à la difficulté soulevée : *l'homme, impuissant par lui seul à faire le bien, se suffit à lui-même pour défaillir, pour pécher :* « Incapable de rendre la grâce divine *efficace*, il peut par sa propre défaillance volontaire rendre *stériles* les prévenances divines et mériter ainsi que Dieu lui refuse la grâce efficace qui l'aurait sauvé » (p. 684)...

En réalité, conclut le P. Garrigou-Lagrange, il y a là un mystère plus profond que ne le dit le molinisme : mystère de grâce, mystère d'iniquité...

Le rôle du théologien est de montrer, non la possibilité d'un tel mystère, mais la non répugnance de ses éléments...

3° Essayons de le faire. Voici tout d'abord comment le regretté P. Deman, O. P., rappelle le sens du texte de S. Thomas cité par notre consultant :

« Que Dieu ne cause pas directement le péché, cette proposition seule laisserait place à la pensée que Dieu, néanmoins, n'empêche pas le péché tandis qu'il peut le faire. Pour l'écarter et découvrir dans son universalité cette vérité que Dieu ne cause pas le péché, S. Thomas ajoute deuxièmement que, du péché, Dieu n'est pas même *la cause indirecte*. Sans doute, Dieu n'offre pas à tous, les secours grâce auxquels ils eussent évité de pécher. Mais il agit ainsi selon l'ordre de sa sagesse et de sa justice. Pour cette raison, on ne peut, d'aucune façon, lui imputer le péché commis : non plus qu'un pilote, resté légitimement à terre, n'est cause du naufrage en ce qu'il ne gouvernait pas le navire. *Cette raison est profonde* (c'est nous qui soulignons). *Elle va jusqu'à nous faire entendre que le péché sort comme de sa cause propre et suffisante de la créature, laquelle est naturellement capable de défaillance ; il n'y a point lieu, pour rendre compte de cet effet, d'engager ici une autre causalité. Si néanmoins, insistant sur la nécessité du secours divin, on mettait le péché en liaison avec ce secours non accordé, nous devrions dire que, selon l'ordre de la nature, le défaut du secours est postérieur à la défaillance de la créature et dû à celle-ci.* Mais nous ne ferions qu'affirmer de nouveau par là et reconnaître cette fragilité de la nature créée, d'où le péché sort, pour

ainsi dire, comme un fruit de son germe. Qu'elle ne pèche pas, elle le doit à la bonté de Dieu ; mais elle ne doit qu'à elle-même de pécher. Mais pourquoi Dieu, tantôt prévient-il cet effet et tantôt ne le prévient-il pas ? Il n'y faut point chercher d'autre raison que la sagesse et la justice de Dieu, qu'il n'appartient pas à l'homme de sonder... » (*D.T.C.*, art. *Péché*, XII, 202).

Une double explication doit ici intervenir : la première relative à « l'ordre de la nature » selon lequel le refus de la grâce est *postérieur* à la défaillance de la créature, « en tant qu'elle est naturellement capable de défaillance ».

— *a*) Le P. Garrigou-Lagrange nous donne la première explication en recourant à la comparaison de la justification :

« Dans la justification de l'impie, qui se fait en un instant indivisible, la rémission du péché est la conséquence de l'infusion de la grâce, bien que du côté du pécheur la délivrance du péché précède, selon une simple priorité de nature, la réception de la grâce : « Le patient, écrit S. Thomas (I^a-II^{ae}, q. 113, a. 8, ad 1) perd la qualité qu'il avait avant d'en acquérir une nouvelle, tandis que l'agent, en lui donnant cette qualité nouvelle, chasse celle qui disparaît. Ainsi le soleil, par sa lumière, chasse les ténèbres, et de ce point de vue l'illumination précède selon une priorité de nature la disparition de l'obscurité ; mais, d'autre part, l'air doit cesser d'être obscur pour recevoir la lumière, bien que tout se fasse au même instant. Et comme l'infusion de la grâce et la rémission de la faute est l'œuvre de Dieu qui justifie, il faut dire *purement et simplement* que l'infusion de la grâce précède la rémission du péché, bien que du côté de l'homme justifié, la délivrance du péché précède la réception de la grâce »[1].

Si la justification s'explique par le principe des relations mutuelles des causes entre elles, il doit en être de même de la perte de la grâce, qui est l'inverse de la conversion. Au moment où l'homme pèche mortellement et perd la grâce habituelle, *sa défaillance*, dans l'ordre de la causalité matérielle, *précède le refus que Dieu lui fait de la grâce actuelle efficace* et en est la raison. Dans un autre ordre de cause, toutefois, cette défaillance suppose la permission divine du péché et l'absence de grâce efficace, et ne se produirait pas sans elle... « Nous ne sommes privés de la grâce, dit encore S. Thomas, que si nous n'avons pas voulu la recevoir. Dieu, en effet, ne peut vouloir que le bien, et il n'est bon qu'un tel soit privé de la grâce *que s'il ne la veut pas ou s'il néglige de s'y préparer* » (*In I Sent.*, dist. 40, q. 4, a. 2, ad 3). Sans la permission divine du péché et l'absence de grâce efficace, le péché ne se produirait pas mais cette permission et cette absence de grâce ne sont pas cause du péché ; sa cause est uniquement notre propre défectibilité... à laquelle Dieu n'est pas tenu de remédier... *Il y remédie souvent, pas toujours ; c'est là un mystère* » (Garrigou-Lagrange, *op. cit.*, p. 689-91, passim).

C'est donc en raison de la défaillance de la volonté humaine, telle que Dieu la connaît *hic et nunc*, soit dans le décret permissif de cette défaillance (système thomiste, rappelé par Tanquerey), soit par la science moyenne (système congruiste ou même moliniste), que la grâce est refusée ;

— *b*) Mais comment cette défaillance, connue et permise par Dieu, peut-elle encore être imputable à l'homme pécheur ?

Pour le comprendre, il faut se souvenir de l'état dans lequel le péché originel a placé notre nature déchue, mais réparée par la grâce du Christ. Dans cet état il y a impossibilité, non physique, mais morale d'observer sans la grâce de Dieu, les préceptes de la loi et de surmonter les tentations graves. Tel ou tel acte d'obéissance dans l'ordre naturel reste possible, même sans la grâce, mais dans l'ensemble, la fidélité totale est moralement impossible ; l'homme déchu est à la merci d'une faiblesse, dont il reste responsable, puisqu'il garde suffisamment de liberté et connaît l'obligation de la loi. L'homme déchu et justifié par la grâce sera lui-même encore soumis aux tentations capables de le faire tomber dans de graves fautes : il pourra sans doute les surmonter et, avec le secours divin, persévérer. Mais le fera-t-il toujours et en toutes circonstances ? S'il y a négligence de sa part, s'il ne recourt pas à la prière, s'il est imprudent et s'expose au danger, serait-il conforme aux lois de la sagesse divine, que Dieu lui accorde *continuellement* et *à chaque difficulté* la grâce efficace nécessaire ? Et cependant un refus justifié de la grâce efficace n'enlève pas au pécheur sa responsabilité.

Il est trop facile de dire : « Dieu ne commande jamais l'impossible, il doit rendre réellement et pratiquement possible *hic et nunc* l'accomplissement des préceptes, au moment même où ces préceptes obligent. » La vie morale de l'homme, même juste, est une suite d'activités, de choix, de préférences ou de rejets, qui s'enchaînent les uns aux autres, se commandent ou se repoussent mutuellement, et dont Dieu, s'il ne veut pas faire œuvre de contre-nature, doit respecter la liberté, ordonnée ou même désordonnée. Et bien que, privé d'une grâce efficace, le juste gravement tenté tombe *en fait* dans l'état de péché, l'absence de grâce efficace ne saurait l'exempter de faute, car il pèche, non pas nécessairement, quoique infailliblement, mais librement.

4° Ce que nous venons de dire, en rappelant la complexité de la vie morale dans l'homme même justifié, peut nous ouvrir certaines perspectives, permettant d'introduire quelque clarté dans le mystérieux problème de la prédestination et de la réprobation et, pratiquement, dans la question de la distribution de la grâce aux hommes. Déjà, à plusieurs reprises, nous avons insisté, soit dans l'*Ami*, soit dans le *D.T.C.*, sur cet aspect du problème, emprunté à notre ancien maître, le cardinal Billot. De même qu'il y a complexité et interférences multiples dans la vie morale de chaque

[1] L'exemple apporté par Dominique Soto sur ce point est classique : le vent ouvre la fenêtre pour pénétrer dans une chambre. L'entrée du vent est la cause efficiente qui fait ouvrir la fenêtre, et l'ouverture de la fenêtre est cause dispositive à l'entrée du vent. Si l'on considère l'ordre de l'efficience, la fenêtre est ouverte parce que l'air pénètre ; si l'on s'en tient à l'ordre de la cause dispositive, l'air pénètre parce que la fenêtre est ouverte. Selon la première considération, l'entrée de l'air a une priorité de nature, selon la seconde considération, c'est l'ouverture de la fenêtre qui a priorité de nature.

Sur cette comparaison, voir Billot, *De gratia*, thèse XVII (éd. de 1928, p. 214-215).

humain, de même, la distribution des grâces qui réalise la prédestination, peut dépendre d'une prédestination *globale*, le décret divin visant d'abord l'ensemble des élus et seulement par voie de conséquence chacun d'eux en particulier. « Nous sommes, même dans l'ordre du salut, plus ou moins dépendants les uns des autres, et ainsi c'est une véritable erreur de perspective de ne considérer, dans la réalisation de l'ordre providentiel, que les individus pris à part. Dans chaque ordre providentiel possible, les différents éléments du monde apparaissent à Dieu comme liés entre eux par des connexions qui nous sont impénétrables et ne laissent pas d'être absolument certaines. C'est sur tout l'ensemble que porte le décret divin, décret positif en ce qui concerne le bien contenu dans cet ordre de choses, décret simplement permissif en ce qui concerne le mal. Ce que Dieu a voulu et uniquement voulu, c'est l'ordre du monde, le bien réalisé, la gloire des élus, nonobstant le mal qu'un tel état de choses a pour ainsi dire comme corollaire ou comme présupposé. Dieu ne prédétermine personne au mal : il veut dans l'ensemble, avec les éléments dont il dispose dans tel ordre possible, réaliser le meilleur bien possible tout en permettant le mal qui se trouve en connexion avec le bien ainsi voulu et réalisé. » (Voir *Ami*, 1937, p. 402, 745 ; 1938, p. 495 ; *D.T.C.*, art. *Suffisante* (Grâce), XIV, 2736).

A. MICHEL.

Baptême des cloches

Q. — Voudriez-vous décrire la cérémonie spéciale concernant la bénédiction et le baptême des cloches, avec tout ce que cette cérémonie comporte d'intéressant et d'instructif pour les fidèles qui y assistent ?

R. — Il y a deux formulaires pour la bénédiction des cloches (mis à part celui des cloches qui ne sont pas destinées à une église ; nous le signalons simplement pour mémoire, car il ne vous intéresse pas ; on le trouve dans le Rituel, tit. IX, cap. IX, n° 12, — anciennement *Appendix :* « De benedictionibus ». Benedictiones faciendæ ab Ordinario vel ab ejus delegato, n° 8).

L'un, contenu dans la deuxième partie du Pontifical, est *obligatoire* pour les cloches des églises *consacrées*, — et *peut* être utilisé pour celles des églises ou oratoires solennellement bénits.

L'autre, approuvé le 22 janvier 1908, que donne le Rituel (*ibid.*, n° 11 ; anciennement 7) peut être employé à la place du précédent pour les cloches destinées à une église ou un oratoire solennellement bénits (mais non consacrés).

Nous vous parlerons seulement du premier ; le deuxième n'en est d'ailleurs que l'abrégé, sans lotion et sans onction de la cloche [1].

La cérémonie est fort ancienne puisqu'on la trouve dans les Sacramentaires du VIIIe siècle. Toutefois, elle commence actuellement par la récitation de sept psaumes (qui ne sont pas ceux qu'on appelle d'ordinaire les psaumes de la pénitence).

[1] On lira avantageusement, chez Desclée, 30, rue St-Sulpice, Paris-6e, l'ouvrage de DUBOSCQ, *La dédicace des cloches*, ou présentation analytique des rites de leur initiation.

Il est à remarquer que les rites de la bénédiction d'une cloche rappellent ceux de la dédicace de l'église (dans le Pontifical actuel, ne terminent-ils pas la liste des formulaires annexés au cours des siècles aux cérémonies de la dédicace ?) : *lotion* (avec bénédiction préalable de l'eau) et *onctions* en trois fois (avec l'huile des malades et le saint-chrême).

Après les sept psaumes, le pontife commence par bénir l'eau qui servira à laver la cloche. Pendant cette opération (symbole de purfication totale ; la cloche est lavée à l'intérieur et à l'extérieur) le pontife récite et le chœur peut chanter les six derniers psaumes (145-150) qui symbolisent admirablement le principal rôle de la cloche : chanter les louanges divines et convier les fidèles à la prière publique (les six derniers psaumes, les *Laudate*, psaumes de louange...). « En définitive, la voix de la cloche n'est autre que la voix du Christ lui-même, convoquant le peuple chrétien à venir s'associer à sa prière divine : car toute prière est adressée au Père *par* le Fils. C'est évidemment ce sentiment qui se retrouve dans le choix de l'évangile de Marthe et Marie ajouté tardivement à la cérémonie : *Martha sollicita es et turbaris erga plurima : porro unum est necessarium* » (dom de Puniet, *Le Pontifical Romain*, t. II, p. 296).

Deuxième rôle de la cloche. « En dehors de cette fonction liturgique éminente qui est réservée à la cloche, les formules de bénédiction du Pontifical demandent à Dieu pour elle un autre privilège d'un ordre tout différent, que plusieurs autres objets bénits partagent du reste avec elle, celui de *combattre l'action néfaste des puissances infernales* » (ibid.). Ici, il faut rappeler une chose. Il est hors de doute que l'Eglise a voulu christianiser certaines pratiques idolâtriques ou simplement superstitieuses, en substituant aux principes erronés qui en étaient l'origine celui de la toute-puissance de Dieu. Les païens, par exemple, croyaient effrayer les génies malfaisants en faisant du bruit, et les forcer ainsi à arrêter ou à éloigner les tempêtes. Pour détruire cette superstition l'Eglise a en quelque sorte « baptisé » cet usage ancien, en insérant dans sa liturgie des prières pour obtenir de la toute-puissance divine que le son des cloches soit une protection contre les tempêtes et les orages (et leurs auteurs supposés, les démons).

Ces deux rôles de la cloche (louange de Dieu, protection contre les puissances infernales ; nous les illustrerons tout à l'heure par quelques citations) sont rappelés dans le cours des cérémonies qui suivent la récitation des psaumes de louange. Vient tout de suite la première *onction* (à l'extérieur de la cloche, avec l'huile des infirmes), suivie de l'oraison :

> « Deus, qui beatum Moysen (texte quelque peu différent dans le Pontifical et le Rituel)... hoc vasculum... sanctificetur a Spiritu Sancto ut per illius tactum fideles invitentur ad prœmium... ; procul pellantur omnes insidiæ inimici, fragor grandinum, procella turbinum, impetus tempestatum... ; prosternat aereas potestates dextera tuæ virtutis, ut hoc audientes tintinnabulum contremiscant et fugiant ante sanctæ crucis Filii tui in eo depictum vexillum... »

La même idée a inspiré le choix du psaume 28 et l'oraison qui suit, après que le pontife ait ac-

compli les deux dernières séries d'onctions : sept à l'extérieur, avec l'huile des infirmes, — et quatre à l'intérieur, avec le saint-chrême. Oraison :

...tu hoc tintinnabulum cælesti benedictione perfunde, ut ante sonitum ejus longius effugentur ignita jacula inimici, percussio fulminum... » (Cette oraison ne figure pas au Rituel).

Suit la *fumigation* (le symbolisme en est clair): le pontife bénit l'encens et les parfums que l'on fait brûler sous la cloche au chant de six versets du psaume 76 (... *vocem dederunt nubes... vox tonitrui tui in rota...*) et de l'oraison finale (elle se trouve aussi dans le Rituel) qui reprend le même thème « ... hoc tintinnabulum Sancti Spiritus rore perfunde, ut ante sonitum illius semper fugiat bonorum inimicus, invitetur ad fidem populus christianus, hostilis terreatur exercitus... ».

Ajoutons pour terminer (loin de nous la pensée d'une comparaison désobligeante) : mieux que la cloche, objet inanimé, le chrétien doit chanter les louanges de Dieu car, plus qu'elle, il est sanctifié par l'Esprit-Saint.

L'eau baptismale

Q. — Comment faire l'eau baptismale, le Samedi Saint, si on n'a pas encore les Saintes Huiles, comme cela arrive souvent en pays de mission ?

R. — La bénédiction de l'eau baptismale doit se faire dans toutes les églises paroissiales et dans celles où il est permis de conférer le baptême (peu importe qu'il y ait ou non le monument ou l'armoire appelés « fonts baptismaux »). Les saintes Huiles à employer sont celles qui ont été bénites le Jeudi Saint précédent. Ce n'est pas toujours facile, surtout en pays de mission. Comment donc procéder si l'on n'a pas ces saintes Huiles à sa disposition ?

1° Si l'on prévoit un baptême à bref délai, on se servira, la nuit de Pâques, des Huiles anciennes et on réservera une partie de l'eau bénite dans laquelle on versera plus tard, de façon *privée* (il est interdit de le faire avec solennité) les Huiles nouvelles. Le prêtre prendra pour cela surplis et étole violette.

Si l'on n'a pas gardé d'eau bénite, on fera de l'eau baptismale après réception des saintes Huiles, en employant la formule du Rituel (titre II, chap. VIII), ou, dans les missions qui en ont l'indult, celle de Paul III (Rit., tit. II, c. IX, anciennement *Appendix, De baptismo*).

2° Si l'on ne prévoit pas de baptême avant la réception des saintes Huiles, on omet, la nuit de Pâques, l'infusion des Huiles et on conserve une partie de l'eau bénite, comme il a été dit plus haut.

Mais on pourrait aussi supprimer la bénédiction de l'eau durant l'office de la nuit pascale (l'aspersion des fidèles, après la rénovation des promesses du baptême, se fera avec de l'eau bénite ordinaire). L'eau baptismale sera bénite après réception des saintes Huiles, avec l'une ou l'autre formule du Rituel, comme indiqué précédemment. On pourra tenir à la disposition des fidèles de l'eau bénite *extra officium* (avec la formule du Rituel, tit. IX, anciennement VIII, cap. II).

Valeur doctrinale de quelques textes pontificaux sur le civisme

Notre article « *Questions de conscience sur le civisme* » a provoqué une demande d'éclaircissement de la part d'un lecteur. Voici ses questions :

A) « Quelle est l'autorité du Syllabus et de la condamnation que nous lisons sous la rubrique 63, qui réprouve la proposition suivante : « *Legitimis principibus obœdientiam detrectare immo et rebellare licet* » ?

R. — On trouvera la réponse dans le *D.T.C.* à l'article « *Syllabus* », et aussi dans certains traités comme le *De Ecclesia* du P. Schultes, O. P. (p. 652). En résumé :

1° Dans son ensemble, le S. est un recueil de propositions condamnées par l'autorité du Souverain Pontife, exerçant sa fonction de Chef de l'Eglise. Ce document doit donc être reçu avec une religieuse soumission, extérieure et intérieure, c'est-à-dire de l'assentiment. (Signalons l'opinion, abandonnée aujourd'hui, de ceux qui regardaient l'ensemble du document comme une définition ex cathedra).

2° Chaque proposition est à interpréter d'après le document officiel dont elle est extraite. Elle reste affectée de la note théologique qu'elle y avait. Cf. Denzinger-B. en note aux n°s 1700 et 1701.

3° En ce qui concerne la prop. 63, elle nie une vérité pratique, contenue dans l'Ecriture (Rom., XIII et I Pet., II, 13), constamment et universellement affirmée par le magistère ordinaire de l'Eglise. Cependant cette vérité n'est pas présentée déterminément à notre foi comme vérité à croire. Aussi la censure que mérite cette proposition nous semble être : « *notorie erronea* », réclamant le devoir grave de notre assentiment (Schultes, p. 649).

4° Les paroles du pape Pie IX, dans Alloc. « *Luctuosum* », du 21 oct. 1866, que cite notre correspondant, n'ajoutent rien de plus. La même doctrine est rappelée, sans référence cette fois à l'Ecriture. Mais il ne faut pas séparer ce texte de l'ensemble des enseignements pontificaux. Aussi sa négation mériterait la même censure.

B) Regardons de plus près le texte de Léon XIII, dans « *Quod Apostolici muneris* », du 28 déc. 1888.

« Si tamen quandoque contingat temere et ultra modum publicam a Principibus potestatem exerceri, Catholicæ Ecclesiæ doctrina in eos insurgere proprio marte non sinit, ne ordinis tranquillitas magis magisque turbetur neve societas majus exinde detrimentum capiat.»

R. — Il semble à notre correspondant qu'il y a là plus qu'un conseil. Nous en convenons volontiers. La doctrine de l'Eglise ne permet pas l'insurrection... mais attention aux conditions. J'en relève 3 dans cette phrase : 1° le gouvernement dépasse la mesur; il y a tyrannie, mais pas encore intolérable; 2° « Proprio marte » : il n'appartient donc pas « aux simples particuliers de se faire justiciers » (Lallement, *Principes Cath. d'Act. Civ.*, p. 238) ; 3° le risque d'une aggravation de la situation et d'un trouble plus profond. — Dans ces conditions, « Ecclesiæ doctrina non sinit ». C'est clair.

Si mon dernier article parlait de *conseil*, c'était en me référant à la suite du texte. Dans une situation humainement désespérée, « l'Eglise en-

seigne à « faire mûrir le remède » (donc à hâter la libération) par les mérites de la patience et par d'instantes prières à Dieu ».

« Cumque res eo devenerit ut nulla alia spes salutis affulgeat, docet (Ecclesia) christianæ patientiæ meritis et instantibus ad Deum precibus remedium esse maturandum » (d'après S. Thomas, *de Regim. princ.* I, 6).

Avant l'écrasement ou l'oppression qui enlève toute possibilité d'action, il peut y avoir un droit d'insurrection (cf. Pie XI, encycl. *Firmissimam*, de 1937). Dans ce cas, il s'agira seulement de conseil à suivre la voie de la patience.

Pour compléter citons l'art. « *Tyrannie* » du *D.T.C.*, par A. Bride, col. 1976 à 1987.

A. T.

Interprétation des Encycliques

Un lecteur du Canada nous communique un article de journal, écrit à l'occasion du 25ᵉ anniversaire de Qᵒ Anno ; et ce digne lecteur s'inquiète de l'interprétation que préconise le journaliste : — « Sous l'aspect des principes, une encyclique ne vieillit pas ; sous l'aspect des apports purement expérimentaux qu'elle contient, elle vieillit comme tout autre document. » C'est pourquoi, il faut interpréter les textes pontificaux, « selon une méthode dynamique. Ils sont à la fois un point d'arrivée et un point de départ. Ils sont une simple étape dans un voyage sans fin vers l'établissement d'un ordre social plus humain. »

Ce passage qui donne l'inspiration générale de l'article ne doit pas alarmer une conscience catholique. Nous ne saurions trop recommander à notre correspondant de lire l'introduction générale de « *L'Enseignement Social de l'Eglise* », du R. P. Villain, S. J. D'excellentes pages sont précisément consacrées à cette question : « Comment il faut étudier et utiliser les Encycliques » (p. 48 à 56). On y apprend comment il faut soigneusement distinguer la doctrine immuable et ses applications à des situations contingentes. Aussi « on ne peut bien comprendre le sens et la portée d'un texte pontifical, sans le replacer dans son cadre historique et dans l'ensemble de l'enseignement social de l'Eglise. » Et encore : « Il n'y a pas moyen de l'étudier sérieusement (la doctrine sociale de l'Eglise) sans recourir à la méthode historique : il faut voir comment la pensée pontificale se précise et se nuance à mesure que se modifient les doctrines, les institutions et les circonstances » (p. 55).

A. TILLET.

Abjuration valide

Q. — Le canon 2314, § 2, dit que « l'abjuration est tenue pour accomplir juridiquement, lorsqu'elle se fait devant l'Ordinaire du lieu ou son délégué et au moins deux témoins. »

Mais, si pour une raison quelconque, aucun témoin n'est présent ou qu'il y en a un seul, l'abjuration est-elle *valide ?*

R. — L'abjuration est assurément *valide*, mais elle n'aura pas été faite « juridiquement » s'il n'y a pas eu deux témoins.

Cette formalité n'intéresse que la *licéité* (puisqu'elle est prescrite ainsi par le Code) — et elle a pour but d'assurer la *preuve* au for externe (par deux témoins) de la réalité de l'abjuration. Mais cela n'empêche pas celle-ci d'avoir sa valeur, indépendamment de la *preuve*.

A. B.

Mariage de protestants

Q. — Un protestant se marie avec une protestante. Quelque temps après, il divorce et se remarie avec une autre protestante. Cette seconde épouse meurt et ce même protestant épouse civilement une troisième femme, une catholique. Celle-ci demande si on ne pourrait pas régulariser cette situation.

La mort de la seconde femme, a rendu le protestant libre ; mais l'est-il depuis le premier mariage avec sa première femme ? Celle-ci est encore en vie. Le contrat de mariage protestant est-il valide ? Le pouvoir de recourir au divorce ne vicie-t-il pas le consentement ? Est-ce un mariage indissoluble ?

R. — Jusqu'à *preuve contraire*, tenez le 1ᵉʳ mariage pour *valide*, s'il n'y avait aucun obstacle de droit naturel.

Sans doute *beaucoup* de sectes protestantes admettent la *possibilité* du divorce. Mais cette opinion *théorique* ne nuirait à la validité du mariage, que si les conjoints (ou l'*un* d'eux) avaient mis *positivement* cette volonté dans leur mariage à eux. Cela n'est *pas présumé*, car en général — et sauf exception à prouver — quand on se marie on s'aime et on n'envisage pas de *divorcer* dans son cas personnel.

A. B.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus bibliographiques

J. de COURBERIVE. — **Pour ou contre Freud ?** — 150 p. (12 x 18,5). — Avignon, Aubanel, 1956.

Freud est l'initiateur de la Psychanalyse, ce système d'investigation de l'inconscient. Depuis le début du XXᵉ siècle, ce système a eu son développement propre. Notre auteur s'en tient à la forme que lui a donnée Freud ; il fait la critique de certains aspects du freudisme, en se plaçant au point de vue spiritualiste.

Le défaut capital du système freudien est précisément d'avoir méconnu « le psychisme supérieur » de l'homme et « prétérité le rôle de la volonté » et de l'intelligence en voulant tout expliquer par la « psychologie des instincts » et par les influences partant des régions inférieures de l'âme ou gît « l'Inconscient ».

Au point de vue thérapeutique, l'application des méthodes de Freud a conduit à des résultats. Il a su dégager des *faits*, mais ses interprétations sont souvent discutables, notamment l'appel continu qu'il fait à la sexualité. Celle-ci finit par englober tous les plaisirs des sens. « On commence par élargir abusivement le sens du mot *sexualité*, de façon qu'on y puisse comprendre les désirs les plus innocents ; et puis, une fois qu'on l'a étendu à des phénomènes fort différents, on lui rend son sens usuel, si bien que l'âme entière paraît infectée de désirs érotiques » (OLTRAMARE, *Religion et vie de l'esprit*, p. 103, cité par de C., p. 22).

L'auteur résume sa critique dans une formule lapidaire : « Ce que Freud a *observé* est généralement

exact ; mais les *hypothèses* qu'il a forgées pour coordonner ses observations sont généralement fausses (p. 143)... Notre critique du freudisme n'est donc pas une condamnation sans appel... Nous rejetons sa vision de l'homme... mais nous pouvons adopter les parties utiles de son œuvre pour soulager les névroses et parfaire nos méthodes d'éducation » (p. 148).

Rappelons que la terminologie psychiatrique de Freud, de ses commentateurs et de ses critiques est difficile. Ce livre excellent ne peut donc être utile qu'à des esprits déjà initiés, spécialement aux psychologues, aux médecins et à quelques éducateurs.

Marc ORAISON. — **L'Union des Epoux.** — (14 x 19), 160 p., 400 fr. — Paris, A. Fayard, 1956.

L'auteur, docteur en médecine et en théologie, fait application de la psychologie des profondeurs à l'union des époux en intégrant les apports nouveaux de la vie inconsciente à la morale du mariage. La succession des chapitres précise bien son but : Aperçus sur la sexualité et l'instinct sexuel en biologie générale ; — Aperçu sur l'amour partant de la morale ; — Question des fins du mariage ; — Conception concrète de l'homme ; — Difficultés de l'évolution de l'instinct ; — Importance de l'étape : adolescence de la sexualité ; — Rôle éducatif de la vie conjugale ; — Eléments d'une morale conjugale positive.

C'est dire que l'auteur suit l'itinéraire traditionnel de la psychologie des profondeurs, en allant de l'instinct vers son épanouissement dans la moralité. Il faut le louer d'avoir pris position, courageusement, contre les abus de la méthode Ogino et de l'étreinte réservée (p. 139 et suivantes). On peut regretter un certain durcissement de pensée dans ce qui est dit de la morale et de la vie de charité, de même une conception trop étroite de la vie sacramentaire. Et l'on regrette aussi qu'il soit tant question de sexualité quand il s'agit de l'amour des époux. Ne vaudrait-il pas mieux parler de paternité et de maternité ?

Comme le souligne l'auteur, il s'agit d'un essai partant d'une hypothèse scientifique. Un papillon ajouté à la page de garde précise qu'il ne s'agit pas d'une réédition des idées, émises il y a quelques années, dans un ouvrage qui avait fait l'objet d'une mesure du Saint-Office.

Jean LABBENS. — **La pratique dominicale dans l'agglomération lyonnaise : I. L'équipement religieux. — II. Paroisses et chapelles.** — (21x27) 40 et 53 p., 200 fr. le fascicule. — Lyon, Facultés catholiques, 1955-1956.

L'*Ami* a déjà fait connaître à ses lecteurs l'ouvrage de M. Labbens intitulé : « *Et les 99 autres...* ». Les deux fascicules ci-dessus constituent une étude statistique plus poussée des résultats fournis par le recensement de la pratique dominicale, qui eut lieu le 21 mars 1954 aux 805 messes célébrées dans 356 lieux de culte de Lyon et de sa banlieue.

Les renseignements les plus précis nous sont fournis sur le découpage territorial des paroisses, la répartition des lieux de culte, la proportion des baptisés, le nombre des prêtres, celui des messes paroissiales, les besoins religieux de la population, etc... sous le titre : « Paroisses et chapelles », on nous fait connaître quelques résultats détaillés du recensement concernant : l'horaire des messes qui sont le plus fréquentées, les églises ou sanctuaires où les fidèles se rendent le plus volontiers pour la messe dominicale, la proportion des lyonnais qui assistent à plusieurs messes, etc... Le texte est illustré par une cinquantaine de tableaux statistiques et une douzaine de cartes, plans ou diagrammes. Regrettons seulement que le tirage, délicat à réaliser, ne soit pas parfait et rende certaines pages difficiles à lire. C'est cependant là un beau travail, qui peut servir de modèle du genre. Il doit être poursuivi pour fournir les indications concernant l'âge, le sexe et la profession des participants aux messes dominicales.

A. B.

J. A. JUNGMANN. — **Des lois de la célébration liturgique.** Traduit de l'allemand par Marc Zemb. — In-12 de 188 p., 420 fr. — Paris, Editions du Cerf, 1956.

La liturgie, si elle veut être fidèle à sa définition de « culte public de l'Eglise », doit être communautaire et s'exprimer dans des formes intelligibles aux fidèles. Or il faut avouer que beaucoup de ses rites ont pris un caractère archaïque, leur raison d'être et leur sens n'apparaissent plus clairement. C'est pourquoi de tous côtés on prône une réforme.

Il ne faut toutefois procéder ici qu'avec de minutieuses précautions et en tenant compte tant du passé que la nature de l'Eglise. Les formes liturgiques se sont constituées organiquement au cours des siècles. Elles expriment la structure de l'Eglise et sa relation à Dieu ; elles sont plus riches de sens qu'il n'y paraît tout d'abord ; elles restent à bien des égards des modèles toujours valables de prière et de culte. On y retrouve le message de Dieu proclamé par un lecteur. Puis le chant fait intervenir soit l'assemblée tout entière, soit un groupe spécial d'exécutants. C'est ensuite l'heure de la prière du peuple, dialoguée ou silencieuse. Enfin le président de l'assemblée, le prêtre, résume dans une collecte les sentiments de l'assistance. Tels sont les éléments fondamentaux du culte liturgique qui ont pu au cours des siècles subir des modifications diverses, mais n'en restent pas moins discernables.

Une saine réforme consisterait sans doute davantage dans leur remise en valeur que dans des bouleversements inspirés uniquement par le désir de faire du « moderne ». C'est la judicieuse conclusion qui se dégage de cette étude historique dont l'auteur est professeur de liturgie à la Faculté de théologie d'Innsbruck.

R. P. Th. DEHAU, O. P. — **Le contemplatif et la Croix** (2e édition). — In-12 de 406 p. — Paris, Edit. du Cerf, 1956.

Parmi les ouvrages du même auteur que nous connaissons, celui-ci nous paraît le meilleur. On y trouve à la fois richesse et originalité, profondeur et simplicité, et les expressions vigoureuses ne manquent pas. L'œuvre « coule de source ». C'est une retraite prêchée à des moniales. L'orateur, en onze conférences, envisage sous divers aspects la nécessité de mourir pour vivre de la vie contemplative. Il part, soit de la mort de Jésus, soit de la compassion de sa Mère, soit de la nature des vertus théologales, ou de la vie religieuse, etc...

Plutôt qu'une œuvre de grande unité logique on trouvera ici l'unité de l'inspiration, qui portera les âmes au détachement des créatures et à l'amour de Dieu.

Livre utile aussi bien aux prêtres qu'aux religieuses de toute catégorie.

IMPRIMATUR

Lingonis, die 20 novembris 1956

G. Michel, *vic. gen.*

Le gérant : C. Gaildraud

Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du Clergé*
4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)